Aproximaciones a la causalidad en Marx[1]

Edgardo Adrián López*
E/mail: edadrianlopez@yahoo.com

"… (*La*) *Historia* … (*ha sido*) *una larga pesadilla*"

Fredric Jameson

"… *Somos de la misma trama de la que están hechos los sueños, y terminamos nuestra pequeña vida durmiendo*"

William Shakespeare

Dar(le) un rodeo a la compleja cuestión de la causalidad en el Materialismo Histórico, sin caer en posiciones standard (el determinismo del marxismo vulgar, la deconstrucción de la Presencia, las observaciones de los pensadores de los sistemas alejados del equilibrio –Morin, Balandier, etc.-, la crítica de los postmodernos, entre otras perspectivas), significaría "torcer", curvar la noción misma de causa a fin de *no dar lugar* a una nueva metafísica, a un dogmatismo de matices diferentes. La idea de Derrida (1994) en referencia a que el escape, la huida de la filosofía, de su archidiscurso, sería un pensamiento que estaría más allá de las oposiciones tales como "sensible/inteligible", "presencia-ausencia", es un latir que demostró sus frutos. Pero la crítica implícita a la causalidad, que en ciertos textos se torna palpable, descuida que es concebible una categoría de "causa" que no esté involucrada en el logocentrismo de la *mitología blanca*.

La "indecisión" de la *Escuela de Frankfurt* (desde Benjamin a Habermas) en relación con Marx, la conduce a una puesta entre paréntesis del modelo "base/superestructura" a partir de adjudicarle un esquema simplista (incluso,

---

*Doctor en Humanidades con Orientación en Historia, Prof. Adjunto interino de *Sociología*, Carrera de Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (UNSa.), Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina.

[1] Artículo difundido en http://www.eumed.net/ce/2007c/al-marx1.htm, número de noviembre de 2007 de la revista electrónica *Contribuciones a la Economía* (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1696 - 8360), cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indexada en IDEAS-RePEc y alojada en http://www.eumed.net/ce/.

una astucia insuperable que, según Benjamin, le permite ganar todas las partidas). Por otro lado, los postestructuralistas (Foucault, Deleuze, Toni Negri, Guattari, etc.), los postmodernos, los pensadores de la complejidad y ciertos marxólogos como Bettelheim, Wallerstein, Samir Amin, han apostado por la caducidad de Marx con un júbilo que se encuadra dentro del "trabajo de duelo" (Derrida 1995). Por estas celebraciones, la superestructura del tardocapitalismo da en cuanto hecho irreversible, la muerte de un espectro que todavía incomoda. La circunstancia de que se lo proclame enterrado en un espacio seguro, en la tumba de su propia teoría, muestra la paradoja de *invocarlo* para desprenderse "mejor" de su escritura –lo que no muere, lo que está allende del binarismo de la vida/muerte; sobre-vive la poesía fina del tiempo.

La "acción" de matar el muerto, darle muerte más allá de la muerte; negar y suponer que lo muerto puede regresar, plegar las noches, abandonar su sitio, no es sino un síntoma que, como Derrida lo advierte, es imprescindible leer. Leer para conservar, inclinar, "elevar"/enseñar, superar y desviar un Marx que siempre fuese *otro*, un *alter* que no quedara reducido a los signos, a las versiones que sobre él y *contra él* erigen los efectos de sistema de la época. Indagar entonces, un Marx "curvado", extraño, desde ángulos también alejados de la contemporaneidad –diversa, fragmentaria, pero topicalizadora al fin.

I

Ciertamente, uno de los tropos y semas que más se prestan a una colonización por el pro/grama casi indeconstruible de la metafísica es el de "causa". Recordemos el estudio que efectúa Aristóteles: su clasificación de lo causal en "causa eficiente", "causa material", "causa formal" y "causa teleológica" es una cuadrícula que parece haber agotado las fuerzas menores del pensamiento.

Es con el Engels del *Anti-Dühring* (1972: 28-30), con la física cuántica, con la teoría del caos y de los sistemas imbricados, con Althusser y Miller, cuando asoma, en medio de tanta belleza perdida, un pensamiento des/marcado en relación con la propia filosofía aristotélica. Si pudiésemos expresarlo en términos más o menos directos, diríamos que el estagirita

postuló que la causalidad se regía por una especie de esquema "estímulo-respuesta", en el que uno de los polos actúa como origen generativo y el otro, en tanto elemento pasivo, como algo que es creado o "consecuencia". En última instancia no sólo irrumpe un corpus de mediaciones emparentados al Referente (causa y efecto que advienen presentes en el orden del mundo), sino un mecanicismo/determinismo apenas diluido. Althusser (1993: 279-280) esgrime una hipótesis acerca de lo causal (luego comentada por Jameson – 1989: 30/31), que enuncia que el modo de producción es una causa resignificada por la superestructura. Entonces, esa causa se detecta por las estrategias de textualización, lo que implica un proceso de reconstrucción analítica, más que una mirada que atravesaría las mediaciones que opacan la emergencia de la base. Jameson agrega que la "basis" es una causa ausente que se percibe por sus efectos, en virtud de que es aquello de lo cual no se anhela saber: la lucha de clases es algo que las distintas sociedades escindidas en antagonismos recubrió con discursos de "acción comunicativa".

La base actúa como lo Real, como lo que resiste a ser simbolizado; en esa medida, opera en tanto que causa (sobre un enfoque similar, cf. López 1998). Sin embargo, aparte que hay que intercalar distancia con respecto al encasillamiento de la base a modo de producción, también es factible afirmar que Freud adelantó otro "modelo" causal. La cuota de displacer que implica el diferimiento del deseo a través de la sublimación o, en general, del pensar, es mermada por la compensación aportada por ese rodeo que es el uso del lenguaje (Freud 1976 a; 1976 b). Esta compensación, que acontece en la risa o en la reflexión conforme a argumentos, lleva consigo una causalidad que no se deja sopesar por el esquema del estagirita. La etiología del síntoma es igualmente otro sesgo acerca de lo causal: en una histérica, la escena de seducción, que es primera en el tiempo, es convertida en un segundo acto a fin de disimular su rol de génesis del trauma. Ahora bien, la cuadrícula de Aristóteles puede resultar deconstruida re-absorbiendo su tipología, porque un simple rechazo la coloca en el "topoi" de un *resto* no pensado. Y, tal cual lo indica el fluir de la dialéctica, su supresión es obtenida por desplazamiento, inclinación, elevación, conservación y desvío: lo crítico tendrá aquí la capacidad de integrar los semas de la metafísica, pero dirigiendo el enmarañado paso de

cruzar sus márgenes. Esta dinámica hará notable que insisten regímenes de causación que, en Marx, giran con otras velocidades.

Para exponerlos, empecemos por considerar las lecturas un tanto ortodoxas de los marxismos políticos de militancia autoritaria. Es conocido que los estudios de Trotski, Mao, Lenin, Stalin han caído en un mecanicismo causal que, aunque objetado por algunos (Gramsci, Goldmann, Henri Lefebvre, etc.), gravitó en la tradición crítica por sus filosofemas no desgranados. Los postmarxistas en general aprovecharon esa ingenuidad interpretativa, para descargar sus sentencias en un blanco muy sencillo de abatir. No obstante, si de alguna manera las asociaciones humanas regidas por formas de violencia se ven impelidas a cercenar la praxis e inteligencia simbólica, es en razón de que una esfera de lo colectivo (la base) entabla un juego de efectos que condicionan los hechos también en el universo de la superestructura. Esta causalidad, que es cuasi/mecanicista-determinista, se debe a que el obrero universal no administra, por vía de conexiones libres de dominio, sus propias condiciones para la continuidad en la historia (Jameson 1989: 22; López 1998). Por ende, esa lógica es inaccesible y los hombres tienen que “aceptarla” en su crudeza sorda (nivel de la *causa material* y *eficiente* –Engels 1972: 292).

Empero, las sucesivas “capas” que integran la infraestructura y lo superestructural, motivan que tales “envolturas” funcionen en cuanto barreras que no permiten “visualizar” esa causa inabordable. Así, la causalidad ausente o estructural que sugieren Althusser y Jameson, no está “presente” dado que se encuentra *mediada*, “oculta” por *mediaciones* que a pesar, explicitan su singularidad. Este nivel sería el de una “*causa de la mediación*”; nombre que elude el archivo inagotable del Falogocentrismo y sus avatares en la perspectiva estructuralista. Nos ubicamos por consiguiente, en el orden de la *causa formal*.

Los planos citados no dejan de acentuar que base y superestructura son ambientes de lo comunitario que, aun por la cisura que los enfrenta, están vinculados en una forma de economía, sociedad, historicidad y praxis. Pero esa “unión indivisible” es en sí una causa, ya que por estar ligadas es porque ambas se influyen. A raíz de esa “*causalidad de ligamento*” la base se constituye a modo de un subtexto (Jameson 1989: 29, 66/67) de los otros

conjuntos institucionales y semióticos. A medida que nos percatamos de lo enunciado, no parece que el mutuo condicionarse de base y superestructura sea una reminiscencia del positivismo del siglo XIX: que los elementos de la base induzcan cambios en lo superestructural, no es una traslación escolástica de una “esencia” que sería la explicación de las alteraciones del “accidente”. El ligamento *insiste* en ocasión de que los hombres no pueden disolverlo; en consecuencia, las dialécticas sociales son dialécticas de la causalidad. La interacción entre “basis” y superestructura son un elogio a las constricciones de lo posible. Los ambientes mencionados hacen gala de una “*causalidad limitadora*”, angustiante, torpe.

Si la dialéctica enmohecida reproduce sin cesar el reino de la Necesidad, es violenta justamente en virtud de que la urgencia de lo inaplazable transfigura lo que aplasta a los individuos en una axiomática (Engels 1972: 295-296). Esta causalidad marcha sobre una *dialéctica de la tragedia*:

“… *todos nuestros ayeres han alumbrado* … *el camino hacia el polvo de la muerte* … ¡*La vida no es más que una sombra que pasa* …; *un cuento que nada significa*!” (Shakespeare 1997: 311).

II

El rostro de la Necesidad, su hambre insaciable, las pinzas que aprietan los pulmones de la dicha; todo esto no hace sino regenerarse y extenderse. La compulsión que atraviesa a lo imperioso se disemina y alcanza los aspectos más frágiles de la existencia. Los apetitos, los deseos, son atizados, provocados, pero la dinámica de las colectividades en las que la riqueza parte de una base miserable de desarrollo, ocasiona que se impida el acceso al objeto. Los anhelos son así creados y destruidos, ritmados y desalentados, persuadidos y abandonados (Shakespeare 1997: 265). Los hombres son tales en la proporción en que son fisurados por una dialéctica de la impotencia, en vez de respirar el amanecer de los días porque son seres que adquieren consistencia cuando lo querido halaga las potencias del cuerpo.

Marx (1978: 19) dirá que únicamente con un mundo recubierto de amor y “pathos”, el hombre se reconoce bellamente humano. Sólo entonces ese afecto

que reencanta la superficie tenue de las cosas, podría transformar al otro en un alimento para no tener que empujar las sombras, sino a fin de con/vivir en medio de relaciones elevadas de trato (Engels 1972: 165). Marx enuncia en otro escrito de juventud (1985: 181):

"… *Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco …, tu amor es impotente, una desgracia*".

Sin embargo, la circunstancia de que lo comentado sea todavía un proyecto utópico, da la escala en que una sociedad como la capitalista nos acostumbró a soportar la ausencia de lo cualitativo, de lo sublime en lo cotidiano. Una casuística diseminante llevaría a que las mediaciones, las ligaduras, el cuasi-mecanicismo, se infiltren hasta en los reductos más impenetrables y así la cualidad pierda en fuerza sugestiva.

El tipo de causa en disputa conduciría a que el todo social se conecte consigo por fractalidad y cinta de Möebius (ideas apuntadas por la Prof. Amalia Carrique): si lo que disemina son los poderes de lo anti/cualitativo, las potencias del desencanto, su movimiento despliega un esquema que repite su viscosidad en todos los estratos. La "*causalidad diseminante*", la causa que "distribuye" la no-cualidad a manera de las "bandas" que conservan unidos los diferentes ambientes comunitarios, tiende su influencia por fractales que, a su vez, injertan su diagrama como "manchas de aceite" en lo líquido.

Una misma "fórmula" se repite: los productos creados por los individuos, a raíz de que no saben qué hacer para evitar tal efecto, independizan sus perfiles y se cristalizan en *nódulos* que luego, entorpecen el devenir de la praxis. Las relaciones interpersonales dan lugar a las *formaciones molares* que son los nexos de parentesco; la "intelligentzia" semiótica genera constelaciones de signos que oprimen la mente (prejuicios, tradiciones, costumbres, religiones, etc.); la fluidez del tesoro colectivo se "*sedentariza*" en propiedad; las estrategias de coordinación son "traducidas" a regímenes en los que subsisten jerarquías (oposiciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados). Las asperezas fortalecidas por la absurda exteriorización de la praxis en "textos" que la ciñen, se expanden sin desfallecimientos. Entonces no hay un

"afuera" en el que, en un instante de alivio, los hombres se liberen del imperativo incoherente de inducir los espectros negativos que los atormentan.

Base y superestructura son una "cinta de Möebius" que transporta a los individuos desde un plano al otro, sin dejarles un "orificio" por el cual emanciparse del encierro de la cultura. La topología de esas grandes prisiones es la de un "bucle" que trae hacia "adentro" algún "exterior" que, de cuando en cuando, asoma su inocencia. Sin embargo, los individuos existen sesgados como "engranajes" de una estratificación acumulada que los violenta porque el displacer de esa opresión, el displacer de un trabajo contradictorio con el goce, de un tesoro tensado por la escasez irracional, etc., es contrarrestado por estrategias de "adaptación" a un orden tan enajenante. Jameson (1989: 231) establece aquí que la hegemonía no se inaugura sin un horizonte "utópico" que seduzca. Esta causalidad es por ende, la que compensa a una vida enclaustrada en el sometimiento: la "*causalidad compensatoria*" es la *causa final* que sostiene en parte, el absurdo de "*reducir*" el polimorfismo de los vínculos humanos a dominio Engels 1972: 165). Por este factor reactivo es posible exclamar:

"… ¡(*El*) *sueño, muerte de la vida de cada día, baño reparador del duro trabajo, bálsamo de las almas heridas, … principal alimento* …!" (Shakespeare 1997: 263).

III

Pareciera que en lo anterior actuara aquella "astucia" que reconvierte siempre cualquier impulso utópico en un apuntalamiento de las relaciones y juegos de poder. La impresión no deja de poseer contornos de veracidad, cuando se estima que las colectividades pre/socialistas son asociaciones en las que son producidas y re-producidas necesidades alienantes y alienadas. Los contactos violentos con lo otro y con los otros, ya sea que ocurran en las comunidades "segmentarias" y pre/políticas (hasta el Neolítico), en las pre-clasistas desarrolladas (culturas pre/colombinas) o en las binarizadas en clases, intentan "colonizarlo" todo.

Esto se debe entre otros rasgos, a que el mecanismo que subyace en la *ley del valor* es un fractal que se amplía a disímiles “paisajes de acontecimientos”. En virtud de que los hombres no efectúan un “conteo” de las horas de labor que les insume la recolección y caza, el tiempo de vida se ve gobernado por los momentos que son destinados a la supervivencia. Un fragmento de la vasta temporalidad existencial se cristaliza en un axioma o tiempo de trabajo. Ese lapso temporal se enfrenta con los tiempos de la vida y, de ahora en adelante, operará a manera de una regla inexorable que Marx denominó “ley del valor” (Engels 1972: 287, 314, 318).

Las cuestiones que están involucradas son pues, las siguientes: una fracción de la multiplicidad del devenir de las cosas es metamorfoseada en un patrón de tiempo necesario, a fin de generar lo adecuado a los hombres; es decir, una “porción” de la complejidad del mundo es empujada a encajar en un sistema de medida que pretende expresarla, pero que, por cuanto es fruto de la impotencia de los individuos, no “traduce” sino una parte. Lo intrincado es así presupuesto como igual a la sencillez de una ley o norma ciega. El comercio de trueque, desarrollado milenios después de aquella “declinación” catastrófica que conducirá a la “peste” (Serres 1994), extenderá la “costumbre” de comparar objetos y cualidades que no son equivalentes, a fin de suscitar la ficción de que, al cabo, lo son. El despliegue del trueque impulsará el intercambio hasta inducir un patrón monetario, que será desempeñado por valores de uso en especie. La riqueza empezará a funcionar bajo el aspecto extraño de un “valor para el cambio”, valor que es físico y metafísico, sensible y suprasensible, entendible e incomprensible, material e inmaterial, concreto y abstracto. La “sedentarización” de la polifonía temporal y del movimiento del caosmos (Guattari 1996) en ley del valor, acaba en la mutación alquimista del tesoro en mercancía, de lo real en un ente irreal económico (y por contra, en la inscripción “psicótica” de lo Imaginario en lo Real –concepto sugerido por Alejandro Morandini).

El valor de cambio incubará las condiciones para la constitución del dinero y la propiedad privada terminará su larga historia en capital. La teoría del valor de Marx no es ricardiana: es la crítica de una “*lógica de la equivalencia*” que, luego de procurar homologar la complejidad del tiempo con la simplicidad

del “tiempo de trabajo”, conduce a espectralizaciones cada vez más difíciles de controlar (propiedad privada, mercancía, dinero, Estado, lucha de clases, capital). Lo que se pone en tela de juicio es un inmenso y trágico proceso por el que un alejamiento negativo “infinitesimal” de la interactividad del mundo (la aparición de la ley del valor), da lugar a *capas de fantasmatización* en las que surgen espectros, unos más penosos de deconstruir que los ya inducidos.

El ejemplo, para Marx, de esta génesis destructiva de fantasmas opresores es la religión: la “lógica de la equivalencia” escenificada en este espacio es la que estipula que las utopías o ensueños del corazón humanos, son *iguales* a su transfiguración en dioses que, por lo demás, son un “superhombre” que humilla a sus feligreses (Engels 1972: 327). La mercancía no es lo mismo que la riqueza; las conexiones de parentesco no son lo mismo que los vínculos intersubjetivos; las religiones no son idénticas a los impulsos utópicos; el Estado no es igual a un obrero colectivo autoorganizado. En suma, para la crítica materialista lo cualitativo y lo complejo no es equivalente ni reducible a la cantidad y a lo estable. Pero si la “lógica de lo equivalente” procura la anulación de las singularidades, entonces lo comunitario en pleno surge a modo de una máquina de triturar lo particular, lo que se aparta de una “media” estadística asfixiante. Sin embargo, a raíz de que el *proceso de reducción* no es absoluto, a causa de que el movimiento de “común denominador” se asienta en los materiales que ofrece lo *posible* inventado, la acción y la inteligencia semiótica alcanzan a diluir las constricciones de lo social. El doble polo analizado (la “línea de fuga” que empuja lo colectivo a subordinarse a la lógica citada, y la “línea del afuera” que “tira” a la praxis y a la capacidad de aprehensión simbólica para que horaden las limitaciones de lo histórico), compone una causalidad deconstructiva.

IV

Lo crítico causal es capaz de suscitar entonces, un pequeño desvío que nos “curva” respecto a la aspereza de la Necesidad y nos hace arribar a la belleza de las cosas, a la poesía de su fugacidad (Márquez 1995: 530), la

estética vacilante de las pasiones del Don (Serres 1995: 188), esto es, de lo que es enviado, en tanto regalo amoroso, fuera de la lógica del inter-cambio.

Sobre este punto, Marx (1974: 49) sugiere que la circulación de los valores de uso tendrá que liberarse de aquella forma, instaurando un devenir de la riqueza que fuese más allá del "doy para que des". Engels (1972: 285) nos invita a comprender que, por cuanto en las comunidades mercantiles la *solidaridad* se manifiesta *sólo* en el intercambio, una colectividad emancipada no tendría que encorsetar los vínculos sociales en economía.

Si la Necesidad es dominio y resulta factible apartarse de su ímpetu, resulta que para Marx no todo acaba por siempre reconducido a la insidiosa noche del poder. Si algo nos avisan tres grupos de fenómenos en el capitalismo, es que cierto "alejarse" epicúreo con relación al sometimiento viene a constituirse como factible. La retórica que insiste en mostrar que no habrá más que un despotismo generalizado de unos contra otros, reproducido cotidianamente, es también una retórica del poder y por eso, habría que distanciar su asedio. ¿No fue, acaso, una estrategia constante pretender mostrar que las utopías (que confluyen, por ende, en hetero/(u)topías) son, en cualquier parte, "funcionales" a los sistemas con maneras serviles de vida? Al igual que disponer de la soberanía ajena no es sólo prohibición, represión, negatividad, así habría que atreverse a considerar que tal gesto no se agota en su propio absoluto, en una "interioridad" de la cual no hay escapatoria. Un reflexionar hetero/(u)tópico sería aquí un *pensamiento del Afuera* (Foucault 1989).

Adelantamos que un conjunto de acontecimientos del capitalismo, le permitieron a Marx creer que no existe una "astucia" invencible, insuperable en los juegos de poder (salvo, quizá, ese efecto mismo, esa estrategia). La primera serie de sucesos se conecta con la mercantilización: por una parte, el capital procura que todo revierta en mercancía, y que pueda comprarse y venderse por medio del dinero o sus formas mutadas (bonos, títulos de bolsa, etc.); por otro, que sean cada vez menos los aspectos de la vida que prescindan del valor de cambio universalista. Sin embargo, este movimiento torna palpable el absurdo de que la mercancía, el capital y la moneda intenten codificar lo humano en sus términos. Lo sublime en una obra de arte no puede

equipararse con ningún precio; el paisaje no puede ser mutilado en propiedad privada ya que, porque la tierra es escasa, su reparto tendría que ser igualitario. Incluso, que sobrevivan valores de uso que no fueron absorbidos en la pobreza de la economía (el aire, el agua, la luz del sol, el "camino blanco" de las estrellas), hacen patente las limitaciones del poder de la mercancía y del dinero.

La segunda serie se vincula con la dialéctica del amo y del esclavo en la pugna entre las clases: Marx (1973) evalúa que en la explotación no pierde sólo el oprimido, sino que el capitalista, por la obsesión de incrementar el capital, acaba por ser un apéndice vivo de lo muerto, del trabajo acumulado:

"… (*El*) *dominio embrutece al hombre …, tanto si lo ejerce como si lucha por obtenerlo o conservarlo …*", postulará Serres (1995: 169).

Pero a causa de que el capital muta en nuevo "tótem", en otro fetiche al cual hay que sacrificarle la vida, ese ente irreal económico no legitima semejante exigencia. El desarrollo del capital hace constatable que el "precio" de su reproducción no es, en el fondo, un precio que haya que saldar, una deuda que deba ser cancelada, sino deconstruida (operatoria que no se agota, y Marx nunca fue tan ingenuo, con una simple anulación de la propiedad o control de los medios para la génesis de tesoro).

La última serie está unida a la competencia y a la ley tendencial del descenso de la cuota de ganancia. El primer fenómeno aparece en virtud de que los capitalistas se disputan entre sí las esferas de inversión que son más rentables. Por eso, en realidad se arrancan unos de otros porciones de supervalía, de manera que ningún capitalista convierte en capital la totalidad del trabajo impago. Es como si actuara una especie de *entropía económica* que no permite que el 100% de lo extraído a los obreros se cristalice en esa potencia que los somete y que avasallándolos, deshumaniza al resto de la sociedad. En consecuencia, si no todo plusvalor es endurecido en más poder, no todo le es subordinado; el capital mismo lo hace evidente.

Ahora bien, lo que acontece con la plusvalía ocurre también con la tasa de ganancia. Como se sabe, ésta indica la proporción en la que una parte del plusvalor debe destinarse a mantener o incrementar el capital constante

(edificios, máquinas, materias primas, etc.), en la que otra "retribuye" la explotación de la fuerza laboral y en el que otro "segmento" es orientado al goce de la ganancia. El planteo de Marx se resume en que, para convertir en más eficiente la succión de supervalía, el burgués tiene que invertir en técnica, con lo que aumenta el capital constante en desmedro del capital variable (salarios). Como la tarea excedente sólo surge del dominio del trabajo humano, dado que las máquinas no laboran, asoma un descenso progresivo de la tasa de ganancia y un crecimiento de la fracción muerta del valor automatizado. El capitalista goza de un pequeño porcentaje del beneficio (*id est*, que cada vez más debe alimentar una estructura productiva que lo aleja de su propio placer), y una mayoría sin empleo se acumula. La paradoja consiste en que el capital alcanza niveles de innovación inauditos para hacer más racional la explotación del trabajo, pero simultáneamente *lo libera* (por supuesto, de una forma trágica).

La consecuencia es que la tarea social, las fuerzas de producción humanas vuelven audible que el capital no puede contener en su lógica estrecha la infinita riqueza de la creatividad (Engels 1972: 289-291). De nuevo, si el capital es incapaz de evitar que el trabajo lo desborde, que lo exceda, no puede gobernar lo colectivo; el "exterior" del poder es mucho más complejo e inasible que su dinámica.

Sin duda, con el relevamiento del estudio marxista del capitalismo no deseamos homologar las polivalencias del dominio a lo económico, sino apoyarnos en un modo de pensar el poder que no lo sopese como una "razón astuta" que, como el autómata filosófico de Benjamin, vence en todas las partidas. Las causalidades que hemos tratado alientan las pulsiones de muerte, la voluntad de sojuzgar, la explotación, etc.; esto es, la "peste", pero al costado de tal desvío destructor, pulsa la suavidad de un apartarse libertario que nos "curva" para alejarnos de la violencia. Ese clinamen nos torna vagabundos en referencia a cualquier centro gravitatorio de opresión: el errante

"… *verazmente contradictorio* … *venido de fuera llegado aquí, fuera llegado, venido de aquí* …", se perfila como un estilo para subvertirnos en nuestros *lugares* (Serres 1995: 61). Pero en algún futuro fantasmático,

"… (*todo*) *lo heredado se disolverá* …" (Shakespeare).

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1977) *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
_____________ (1993) *El porvenir es largo*. Buenos Aires: Destino.

Amir, Samin (1997) *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Balandier, George (1990) *El desorden. Las teorías del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.

Derrida, Jackie Eliahou (1994) *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI.
___________________ (1995) *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

Engels, Friedrich (1972) *El Anti-Dühring. Introducción al estudio del socialismo*. Buenos Aires: Claridad.

Foucault, Paul Michel (1989) *El pensamiento del Afuera*. Valencia: Pre-Textos.

Freud, Sigmund (1976 a) *El chiste y su relación con el Inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
_____________ (1976 b) *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu.

García Márquez, Gabriel (1995) *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Altaya.

Guattari, Pierre Felix y Toni Negri (1995) *Cartografías del deseo*. Buenos Aires: La Marca.
_________________ (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.

Jameson, Fredric (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico.* Madrid: Visor.
_______________ (1995) *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

López, Edgardo Adrián (1998) "*La dialéctica base/superestructura en Karl Heinrich Marx*", Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades.

Marx, Karl Heinrich y Friedrich Engels (1978) *La Sagrada Familia y otros escritos*. Barcelona: Crítica.
_______________ (1972) *El capital. Capítulo VI (inédito)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
_______________ (1974) *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. I, Buenos Aires: Cartago.
_______________ (1985) *Escritos: economía y filosofía*. Madrid: Taurus.

Serres, Michel (1994) *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias.* Valencia: Pre-Textos.
____________ (1995) *Atlas*. Madrid: Cátedra.

Shakespeare, William (1997) *La tragedia de Romeo y Julieta y otros escritos*. Madrid: Club Internacional del Libro.

VVAA (1988) *Repensar a Marx*. Madrid: Revolución.